

**Les prémisses françaises  
d'un droit international public  
au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle.  
La « philosophie civile et d'Etat »  
de Jean d'Arrérac**

**The French antecedents of a public international law  
in the middle of the 16<sup>th</sup> century.  
The « Civil and Public Philosophy »  
of Jean d'Arrérac**

**Gérard D. GUYON**

Professeur d'Histoire du Droit et Droit Romain  
Université Montesquieu - Bordeaux IV  
gdg@u-bordeaux4.fr

Recibido: 6 de febrero de 2005

Aceptado: 20 de febrero de 2005

**RESUMEN**

El jurista y juez del Parlamento de Burdeos Jean d'Arrérac fue el autor de un tratado sobre la *Irenarquía* y la *polemarquía* publicado en 1558. Pertenece a una corriente jurídica y filosófica nueva. Intenta relacionar el antiguo realismo procedente del tomismo con un humanismo que proclama un nuevo "*ius humanae societatis*". Más allá de las reglas que deben regir la guerra de la manera más justa posible, plantea, en la línea de Suárez y Vitoria, los límites internos y externos de la soberanía. Estas premisas de un equilibrio entre las sociedades humanas y de una universalidad formal y jurídica participan en la fundación de las bases del derecho público internacional.

**PALABRAS CLAVE:** Pensamiento político cristiano del siglo XVI, Parlamento de Burdeos, Justicia, Derecho de guerra y paz, Derecho público internacional.

**ABSTRACT**

The jurist and judge of the Parliament of Burgundy Jean d' Arrérac was the author of a treaty on the *Irenarchy* and the *polemarchy* published in 1558. He belongs to a new philosophical and legal current. He tries to relate the old realism issued from the old Tomism with a humanism that proclaims a new "*ius humanae societatis*". Beyond the rules that should govern the war in the fairest way it is possible, presents, in the line of Suárez and Vitoria, the external and internal limits of sovereignty. These

premises of a balance between the human societies and a legal and formal universality are in the foundation of the bases of the International Public Law.

**KEY WORDS:** Political Christian thought of the XVI<sup>th</sup> century, Parliament of Burgundy, Justice, Right of war and peace, International Public Law.

## RÉSUMÉ

Le juriste et juge du Parlement de Bordeaux Jean d'Arrérac est l'auteur d'un traité sur *l'Irénarchie et la polémarchie* publié en 1558. Il appartient à un courant juridique et philosophique nouveau. Il tente une alliance entre l'ancien réalisme issu du thomisme et un humanisme qui proclame un nouveau "*ius humanae societatis*". Au delà des règles qui doivent conduire la guerre le plus justement possible, il pose, dans la ligne de Suárez et Vitoria, les limites internes et externes de la souveraineté. Ces prémisses d'un équilibre entre les sociétés humaines et d'une universalité formelle et juridique participent à la fondation des bases du droit public international.

**MOTS CLÉS :** Pensée politique chrétienne du XVI<sup>e</sup> siècle, Parlement de Bordeaux, Justice, Droit de la guerre et de la paix, Droit public international.

## ZUSAMMENFASSUNG

Der Jurist und Richter am „Parlement de Bordeaux“ Jean d'Arrérac ist der Verfasser einer Abhandlung über *L'irénarchie et la polémarchie* aus dem Jahre 1558. Er gehörte einer neuen juristischen wie philosophischen Strömung an, denn er versuchte eine Verknüpfung zwischen dem ehemaligen Realismus, der seinerseits aus dem Thomismus hervorgegangen war, und einem neuen „*ius humanae societatis*“ proklamierenden Humanismus. Über die den möglichst gerechtesten Krieg leitenden Spielregeln hinaus steckt er - in Fortführung von Suárez und Vitoria - die inneren und äußeren Grenzen der Souveränität ab. Die Voraussetzungen des Gleichgewichts zwischen den menschlich verfassten Gesellschaften und einer formellen und juristischen Universalität haben ihren Anteil an der Grundlegung des internationalen öffentlichen Rechts.

**SCHLÜSSELWÖRTER:** Christlich geprägte politische Ideenlehre des 16. Jahrhunderts, Parlement de Bordeaux, Justiz, Recht des Krieges und des Friedens, Internationales öffentliches Recht.

**SOMMAIRE:** I. Réception du réalisme juridique et philosophie chrétienne de la paix. II Pragmatisme chrétien et communauté universelle du genre humain.

Le droit international public est encore en gestation dans la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle. Les grands auteurs espagnols renommés comme Suarez, Vitoria, et à plus forte raison Grotius ne figurent pas encore sur la scène intellectuelle juridique. Les études savantes n'accordent d'ailleurs que peu de place à ceux que l'on pourrait appeler les « pré-fondateurs » du droit des gens. Elles en ignorent les noms et les œuvres, alors que pourtant, avant le puissant mouvement des idées politiques et religieuses qui culmine dans le premier tiers du XVII<sup>e</sup> siècle, des réflexions originales

se développent çà et là, dès la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. Elles commencent à s'intéresser, de manière originale, à l'idée d'Etat, à la conception de la souveraineté. Elles sont particulièrement sensibles à la question des rapports des peuples entre eux, puisque ceux-ci ne peuvent plus s'établir, idéalement, sur la vieille loi chrétienne qui les a gouverné et réuni pendant des siècles. C'est sans doute ce sentiment d'urgence, au moment crucial des guerres de religion qui commencent d'opposer les *Catholiques* et les *Réformés*, qui guide leur conduite<sup>2</sup>.

La raison de cet oubli ou de cette indifférence est connue. La pensée des canonistes et des théologiens médiévaux : celle d'Hugues de Sainte-Marie, de Vincent de Beauvais, de Gilles de Rome, et tout particulièrement de Saint-Thomas d'Aquin, ne cesse d'être invoquée pour analyser toujours plus profondément les droits réciproques des Etats et l'histoire du droit des gens en général<sup>3</sup>. Elle occupe encore pratiquement toute la réflexion juridique mais elle se trouve dans un certain décalage avec la nature du conflit religieux interne qui déchire alors intérieurement les Etats chrétiens, avant de les opposer les uns aux autres.

C'est ce qui nous permet de constater que lorsque le magistrat bordelais Jean d'Arrérac fait paraître à Bordeaux, en 1558, un ouvrage intitulé « *La philosophie civile et d'Estat, divisé en l'irénarchie et la polémarchie* »<sup>4</sup>, il agit en précurseur. La lecture de son livre ne doit pas s'arrêter à des impressions superficielles qui montrent que l'auteur bordelais n'échappe pas aux reproches que l'on fait habituellement à ce genre d'œuvre. Elles sont en particulier trop moralisantes et font une place excessive à l'érudition. Presque tous les livres de cette période en fournissent des

<sup>1</sup> Une exception notable toutefois dans G. Livet qui, reprenant une citation de E. Nys, indique la parution, à Bordeaux, en 1558, du livre de Jean d'Arrérac intitulé «*La philosophie civile et d'Estat, divisée en l'irénarchie et la polémarchie* », mélange de droit public et de droit international, dans *Guerre et paix de Machiavel à Hobbes*, Paris, 1972, p. 45-46.

<sup>2</sup> Parmi la très riche bibliographie, G. Van Der Meulen, *Alberico Gentili and the development of the international Law*, Leyden, 1968 ; E. Nys, *Les origines du droit international*, Castaigne, 1894 ; du même, *Le droit de la guerre et les précurseurs de Gratien*, Bruxelles, 1882 ; J. Moreau-Rebel, « Le droit de société interhumaine et le *ius gentium* », *Recueil des Cours de l'Académie de droit international de la Haye*, 1950, II, p. 481-497 ; M. Merle, *Pacifisme et internationalisme*, Paris, 1968 ; Ph. Bretton, *Le droit de la guerre*, Paris, 1971, J. Joblin, *L'Eglise et la violence*, Paris, 1988 et pour un dernier état de la bibliographie et des questions disputées, P. Arabeyre, *Les idées politiques à Toulouse à la veille de la réforme. Recherche autour de l'œuvre de Guillaume Benoît (1455-1516)*, Toulouse, Presses univ. Sciences Sociales de Toulouse, « Etudes d'histoire du Droit et des Idées politiques », n° 7, 2003. E. Gojosso, *Le concept de République en France (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)*, Aix-en-Provence, Presses de l'Université d'Aix-en-Provence, CERHIPP-XIII, 1998.

<sup>3</sup> A. Vanderpole, *Les doctrines scolastiques de droit de guerre*, Paris, 1919, R. Regout, *La doctrine de la guerre juste de Saint-Augustin à nos jours, d'après les théologiens et les canonistes*, Pedone, 1934, J. Moreau-Rebel, « Le droit de société inter-humaine et le 'jus Gentium'. Essai sur les origines et le développement des notions jusqu'à Gratien », *Recueil des cours de l'Académie de Droit international de la Haye*, 1950, II, p. 481-497.

<sup>4</sup> A Bourdeaux, chez S. Millanges, in 8°.

témoignages. Mais Jean d'Arrérac fait aussi preuve d'une maîtrise originale dans la manière de traiter les questions juridiques et politiques. Il connaît très bien les grands courants de la pensée philosophique antérieure. Il analyse de façon clairvoyante la nature des débats politiques de son temps. Il est également à l'aise dans l'énoncé des grands conflits théologiques.

Ces remarques introductives figurent donc comme un plaidoyer en sa faveur. Elles justifient qu'il soit sorti d'un oubli trop complet, comme celui qui a atteint d'autres auteurs du XVI<sup>e</sup> siècle et qui ont dû attendre que l'on se penche récemment sur leurs travaux pour y trouver un réel intérêt.<sup>5</sup> Comme souvent les grands écrivains font une ombre excessive. La lecture de la « *Philosophie civile et d'Etat* » montre la nécessité de lui faire une place au magistrat bordelais parmi les auteurs d'une réflexion doctrinale qui cherche à renouveler la manière dont on doit appréhender le droit des peuples, la nature et les modes d'expression du pouvoir, ses limites – particulièrement dans la guerre<sup>6</sup>. Le travail de Jean d'Arrérac doit être mis, au moins, à côté de ceux de François de la Noue avec son *Discours politiques et militaires* – 1531-1591, de Pierre de Faure de Saint-Jorri, auteur toulousain des « *Semestria* » publié en 1570<sup>7</sup>, des « *Quatre Livres sur la Guerre* » de Maître Jehan Robert (1595), du « *De Republica libri sex* » de Pierre Grégoire de Toulouse (1596) et du grand livre de Louis Turquet de Mayerne « *De la monarchie aristocrato-démocratique ou le gouvernement composé et meslé des trois formes de légitimes républiques* » imprimé en 1611 mais composé en 1591<sup>8</sup>. Toutefois, le projet initial de Jean d'Arrérac n'a pas été complètement achevé. L'auteur annonce un traité complet sur la paix et la guerre, or l'ouvrage n'étudie, en réalité, que de la paix. Cette réserve faite (et sans que l'on puisse savoir si la deuxième partie a véritablement été mise en chantier), on est tout de suite frappé par un aspect remarquable dans la pensée du magistrat du Parlement de Bordeaux, et qui en fait – de ce point de vue – un lointain ancêtre de Montesquieu : c'est le lien étroit qui unit, dans le juriste, le théoricien et le praticien.

<sup>5</sup> G. Cazals, *Guillaume de La Perrière (1499-1554). Un humanisme à l'étude du politique*, Thèse de droit, Université des Sciences Sociales de Toulouse I, 2003.

<sup>6</sup> G. D. Guyon, « *La vie et l'œuvre d'un parlementaire bordelais au XVI<sup>e</sup> siècle* », *Revue française d'Histoire du livre*, 1975, a. 44, tome 5, nouvelle série, p. 27 s. A. Pillet et alii, *Les fondateurs du droit international, leurs œuvres, leurs doctrines*, Giard, 1904.

<sup>7</sup> Cf. FR. Holtzendorf, A. Rivier, *Introduction au droit des gens*. Paris, 1889, p. 353.

<sup>8</sup> R. Mousnier, « *L'opposition politique bourgeoise à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et au début du XVII<sup>e</sup> siècle, l'œuvre de Louis Turquet de Mayerne* », *Revue Historique*, 1955 (CCXIII), p. 1-20. Sur François de la Noue, G. Livet, *Guerre et paix*, op. cit., p. 42, 48. La liste de ces œuvres n'est évidemment pas close avec ces quelques références, mais demande d'être complétée par les recherches de Jean Mesnard sur la philosophie politique et de Vincenzo Piano Mortari, *Aspetti del pensiero juridico del secolo XVI*, Liguori editori, 1971, p. 21-127 et de J. Gaudemet, *Les naissances du droit*, Paris, 1999, particulièrement le chapitre 4 sur la « doctrine juridique, l'humanisme et la Renaissance ».

On connaît la place éminente des juristes dans la philosophie du XVI<sup>e</sup> siècle. Ce sont eux qui construisent sur des bases positives, mais avec des normes éthiques contraignantes, l'autorité du droit. Toutefois, ce qui les distingue les uns des autres, c'est le réalisme plus ou moins fort qui les guide. Or, chez le magistrat bordelais, le souci de la conciliation, celui de la concordance des règles, une certaine obsession de la recherche de voies médianes pour unir des courants opposés sont constants. Ce n'est donc pas tant, chez lui, le théoricien habile à jouer avec les divers systèmes de pensée – de l'Antiquité jusqu'à son temps – qui l'emporte. Jean d'Arrérac est particulièrement ouvert au droit positif appliqué par les tribunaux. En bon praticien, il tient à justifier, en droit, les intérêts divergents et à en dégager des solutions pratiques viables. Il entend transposer cette manière de faire, du domaine classique du droit et de la justice à celui des modes de gouvernement et de la vie politique. C'est à ses yeux, le seul moyen possible de gouverner, en dépassant des antagonismes qui semblent irréductibles et en tout premier lieu ceux qui résultent des débats religieux.

D'Arrérac, en effet, ne doit pas être rangé parmi le courant des irénistes. Il ne croit guère à la sociabilité naturelle de l'homme. Il est bien plutôt partisan d'un réalisme modérateur qui n'empêche cependant pas de faire appel, lorsque cela est nécessaire, aux doctrines morales. Particulièrement celles qui sous-tendent l'autorité des fonctions et la grandeur de son office de juge. Sans doute peut-on se trouver prisonnier d'un certain pathos littéraire dans la formulation de cette conception de la tâche du magistrat. Mais au-dessous, la trame véritable de sa pensée est parfaitement claire. Sa démonstration est logique. En bon juriste, il entend se servir du droit comme de l'outil le plus propre à construire l'harmonie la plus parfaite. Un droit qui ne peut agir que dans une société naturelle. Celle-ci est vue à la fois comme le lieu où doit opérer le droit et en tant que donnée productrice de normes communes. Bien que comme Vitoria, plus tard, il soit déjà convaincu que c'est dans cette dernière (la société de nature) que résident *in fine* les qualités qui donnent au pouvoir son mode d'être et d'agir. Ainsi donc le juge et le penseur ne sont jamais séparés chez d'Arrérac. Il en donnera des preuves supplémentaires dans un autre travail <sup>9</sup>.

Ces points soulignés, il ne faut pas non plus exagérer l'originalité de cette attitude. L'optimisme raisonné qui le caractérise ne lui est pas spécifique. Il est au cœur des grandes questions qui agitent les œuvres de tous ceux qui réfléchissent sur le droit public depuis le XIII<sup>e</sup> siècle et qui sont relatives à la paix, la guerre, l'Etat, la souveraineté des princes, la diplomatie<sup>10</sup>. Mais il faut insister sur ce qui distingue les ouvrages du milieu du XVI<sup>e</sup> siècle des œuvres précédentes, c'est qu'ils sont écrits sous la pression des événements.

---

<sup>9</sup> *De la juridiction et des juges où il est amplement traité de tout ce qui appartient à la cognoissance des juges tant ecclésiastiques que séculiers*, publié à Bordeaux chez G. Lacourt, en 1625.

<sup>10</sup> C. Lazzeri, D. Reynie, *La raison d'Etat : politique et rationalité*, P.U.F., (coll. Recherches politiques), 1992.

A quoi il faut ajouter qu'il y a aussi, dans cette nouveauté, une question de méthode : les juristes sont plus familiers que les autres penseurs des mécanismes des institutions. Ils sont plus proches du réel et, contrairement aux théologiens qui ont dominé longtemps la pensée politique, il leur est plus facile de proposer des solutions concrètes. En outre, leur humanisme – qui apparaît parfois tellement modeste sur le plan de l'architecture philosophique, au point qu'il est considéré avec une certaine suffisance par les « vrais philosophes » – les amène à confronter les divers systèmes juridiques avec le droit romain qui leur est familier et dont ils font encore un usage judiciaire constant<sup>11</sup>.

On peut même écrire, pour la cour du Parlement de Bordeaux qui doit être rattachée largement aux « *Pays de droit écrit* », que l'application du droit romain relève de la pratique jurisprudentielle. Les juges bordelais sont encore pour longtemps (jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle), obsédés par la recherche d'une actualisation des règles romaines. Le non usage du droit romain est, à leurs yeux, la conséquence d'une mauvaise compréhension de la règle par le juge, plutôt que du caractère anachronique qu'elle pourrait révéler. A ce titre, intéressés aussi par les grandes philosophies morales de l'Antiquité, ils sont donc à la fois, archéologues et juristes. C'est dans cet esprit qu'ils se rallient, presque unanimement, à la vieille discipline cicéronienne du « *ius in artem redigere* ». Leur art doit consister à trouver dans le droit une discipline méthodique et à poursuivre la recherche de l'unité juridique. C'est ce dont témoigne également leur patiente et opiniâtre attitude à l'égard de la rédaction et de l'uniformisation des coutumes.<sup>12</sup>

Tous ces caractères sont bien identifiables chez Jean d'Arrérac, particulièrement dans l'aspect majeur de son livre relatif au droit des gens. Les problèmes posés concernent l'objet final du droit. Tout d'abord, dans l'énoncé d'une question cruciale : où trouve-t-on, sur le plan du droit, les éléments qui permettent d'assurer à l'Etat, à la société, aux formes de gouvernement, une pérennité qui ne risque pas d'être remise en cause dans les événements qui agissent sur les peuples ou ceux qui touchent à la succession des monarques, et qui au contraire rallieraient tous les suffrages, d'un pays à l'autre ? Puis dans cet autre question : en ce qui concerne les relations entre les peuples, ceux-ci doivent-ils vivre en parfaite autarcie politique, économique, culturelle ? Doivent-ils se fermer totalement sur eux-mêmes, ou bien au contraire, « *entrer en société* » avec des groupements voisins sous l'égide d'un droit commun, un *jus gentium* qui les réunirait naturellement sans qu'ils eussent besoin de procéder à des modifications de leur droit interne au prix d'abandons

---

<sup>11</sup> D'Arrérac en est un exemple clair, avec son ouvrage sur les *Pandectes ou digestes du droit romain et français*, Simon Millanges, Bordeaux, 1601.

<sup>12</sup> Sur l'aspect plus général du phénomène coutumier, voir en dernier lieu X. Martin, *Vie et destinée des Coutumes françaises : essai de synthèse (1454-1804)*, Conférence Cour de cassation, 3 mars, 2004.

insupportables ? Enfin, comment cette relation doit-elle se constituer et quelle doit être la place des juristes dans ce concert et quel rôle vont y jouer la diplomatie et la guerre ?

A ces interrogations Jean d'Arrérac apporte deux séries de réponses. La première prend la forme d'une réaffirmation d'un réalisme juridique chrétien de la paix qui doit dépasser les limites canoniques classiques du droit de la guerre. La deuxième affirme la nécessité d'une évolution des idées et des pratiques vers un pragmatisme chrétien au service d'une communauté universelle du genre humain.

## I. Réception du réalisme juridique et philosophie chrétienne de la paix

Pour répondre à la première interrogation, le juriste bordelais part de l'existence d'un impératif essentiel : la paix doit être le but ultime poursuivi. Par sa fonction et la nature de son autorité, le magistrat est un homme de paix. Sa fonction se trouve par là-même portée à son apogée. Lorsque d'Arrérac écrit « *Le droit des gens, c'est la garantie de l'harmonie* »<sup>13</sup>, il fait certes référence à la vieille conception augustinienne : la « *pax est ordinata concordia* ».

La paix est la concorde réglée. Mais c'est aussi pour lui une notion juridique fondamentale. C'est l'achèvement du droit, sa réalisation parfaite<sup>14</sup>. Plus tard, Jean Bodin parlera des juristes comme des « *conservatores pacis* ». On le voit, le langage est le même. Car ce sont eux : les officiers de justice et de finances, les militaires, les diplomates qui construisent sur une « base positive, mais avec des normes éthiques, ce réalisme intégral qui reconnaît l'autorité du droit »<sup>15</sup>. Cependant leurs interventions ne s'inscrivent pas dans la même signification, la même portée que celles qui conduisaient l'action de leurs illustres devanciers médiévaux. Ces derniers revendiquaient pour la religion un rôle exclusif d'inspiration et de juge de l'action politique, sociale, économique, voire culturelle. Rien n'échappait à la norme religieuse qui englobait, par sa finalité ultime, dans un ordre ontologique intangible, l'être même du droit et de la justice. Le magistrat ne pouvait qu'en être que l'interprète, parfois le serviteur.

Pour Jean d'Arrérac, la question de l'équilibre des puissances sort aussi de l'orbite strictement religieuse, dans la mise au point de l'harmonie qui doit présider à la paix. Il n'est pas le seul à s'interroger. Chez les publicistes du droit international, la question est posée de bonne heure. Car depuis l'apparition des grands débats théologiques internes à la foi chrétienne, depuis les querelles politiques et les conflits armés qui les ont suivi, la résolution de la paix est devenue cruciale. Elle est non

<sup>13</sup> *La philosophie civile et d'etat*, op. cit. p. 56-57.

<sup>14</sup> Voir le tome consacré à « La Paix », dans le *Recueil de la société Jean Bodin*, Bruxelles, 1961-1962.

<sup>15</sup> Ph. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1951, p. 676-677.

seulement plus actuelle mais aussi plus essentielle, du fait de l'affirmation croissante du nationalisme et de l'absolutisme politique. En effet, dans le même temps qu'elles compromettent l'idée de nations chrétiennes réunies dans une forte et exclusive unité religieuse, les guerres de religion entraînent, paradoxalement, un regain en faveur de la religion, assorti d'une obligation à la tolérance. Car, si l'on prend l'exemple des Français, les contraintes nées de l'impossibilité de trouver un terrain d'accord, sur le plan théologique et ecclésial, les obligent malgré tout à tolérer en leur sein l'existence d'une autre confession religieuse. Et ainsi se trouve créée la nécessité d'établir une base juridique par le moyen de laquelle ces rapports conflictuels seraient réconciliés.

Ce sont ces conditions internes qui constituent, pour Jean d'Arrérac, des sortes de prémisses pour une analyse nouvelle des relations entre les Etats. Car, si le caractère absolu de la souveraineté ne peut pas s'opposer au pluralisme religieux, sans risque d'éclatement du corps social et même de guerre civile, il ne peut pas non plus faire obstacle à la multiplicité et au développement des autres Etats avec qui la puissance publique doit finalement entrer en relation.

C'est alors que l'intervention et la renaissance du *jus gentium* apparaît comme inéluctable.

Il ne faut cependant pas croire que l'auteur bordelais va jusqu'à imaginer qu'il y a une identité de mouvement entre le renoncement à l'organisation d'une société universellement supérieure aux Etats – du type chrétienté médiévale ou théocratie pontificale – et la recherche d'une communauté de principes (entre des groupes nationaux constitués et renforcés dans la règle finale du « *cujus regio ejus religio* », selon laquelle les peuples doivent suivre la religion du Prince). Cette pensée lui est étrangère. Il se situe, de toute façon à l'écart des théories idéalistes dont les humanistes de la Renaissance se sont faits une spécialité, en pseudo-continuateurs des théologiens médiévaux, et qui n'hésitent pas à puiser dans un héritage protéiforme (biblique, platonicien, cicéronien), pour donner de nouvelles bases à la société, et pour qui les normes morales valent plus que les règles juridiques<sup>16</sup>.

Bien au contraire, le parlementaire bordelais appartient pleinement au courant réaliste. Il ne croit pas que la paix soit une vertu donnée. Elle n'est même pas l'apanage d'un Prince vertueux qui pourrait triompher de tout, en vertu du legs de la royauté davidique qui lui a été transmis et qui a trouvé dans le *rex christianissimus* une forme et des manifestations renouvelées<sup>17</sup>. Presque sceptique sur ce point et en tout cas profondément pragmatique, d'Arrérac tient la guerre, la violence, les conflits entre les intérêts des hommes comme des phénomènes inévitables, de même

<sup>16</sup> Pour une utile comparaison, cf. Y. Jeanclos, *Les projets de réforme de Raoul Spifame*, Droz, 1977.

<sup>17</sup> Y. Sassier, *Royauté et idéologie au Moyen Âge*, Paris, 2002, spécialement : l'idéologie de la paix royale, p. 290 s.

que la maladie, la famine, la mort. L'observation de l'histoire, ainsi que celle du présent l'a convaincu qu'il s'agit là d'un état permanent de l'humanité. Les guerres sont inscrites dans le cœur de l'homme, et sans s'appuyer excessivement sur la lettre de la Bible, il note qu'elles doivent tout autant aux conséquences de la faute originelle qu'à celles de la liberté humaine dont la créature de Dieu ne sait que faire un mauvais usage, sans la foi qui la guide. Ces considérations théologiques classiques ne l'éloignent pas de la réalité la plus concrète. Son jugement est tranché. Il tient les français pour un peuple belliqueux.

Bien plus il développe son analyse d'une manière si large que le lecteur se trouve entraîné à voir dans les fondations de son étude de la guerre, une conception presque moderne de la paix et de la guerre, de nature biologique et sociologique<sup>18</sup>.

La guerre est, on le sait, dans la tradition canonique, un mode de résolution des conflits. C'est toutefois un instrument qui ne doit être utilisé qu'en toute dernière extrémité. La maxime augustinienne « *Pacem debet habere voluntas, bellum necessitas* » est insérée dans le *Décret* de Gratien et elle est reprise textuellement par les auteurs médiévaux et jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>19</sup>. Chez Saint-Thomas, la paix est la tranquillité de l'ordre, non du désordre<sup>20</sup>.

Le but de la guerre contient cette idée. Il s'édifie autour de deux notions cardinales telles que les formulent les canonistes et les scolastiques : la « *restitutio* et la *vindicatio* ». Mais une question nouvelle vient s'y greffer rapidement. Elle est liée aux problèmes nés autour de la différence de religion. La foi n'est pas seulement créatrice d'harmonie et de concorde. Elle a aussi un aspect dogmatique qui peut l'entraîner à être intolérante vis à vis des autres croyances. Poussé dans ces conséquences extrêmes, leurs adeptes – surtout s'ils appartiennent à une seule et même nation – peuvent être précipités dans des conflits armés qui s'apparentent alors à la guerre civile. Cette question est essentielle dans sa nature même. Elle le devient plus encore au XVI<sup>e</sup> siècle, à cause du conflit théologique et ecclésial qui déchire les catholiques et les protestants. Ces débats religieux radicalisés, s'ajoutent, dans le même temps, aux mouvements qui atteignent les idées relatives à la guerre. Ceux-ci incluent alors une nouvelle réflexion sur la légitimité de la guerre pour cause de religion.

Ces antécédents canoniques occupent une place importante, mais ils ne sont pas les seuls à être récupérés et transmués dans la « nouvelle pensée » de cette première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle. Il existe des exemples littéraires dont les plus célèbres sont

<sup>18</sup> M. Merle, *Pacifisme et Internationalisme*, op. cit. p. 12-14, 20-26.

<sup>19</sup> Cf. M. Rivière, *Notes sur la littérature du droit des gens avant la publication du « ius belli et pacis » de gratien*, Bruxelles, 1883. Adde, J. Joblin, « L'enseignement du collège romain sur la justice et la pensée contemporaine », *Archivum Historiae Pontificiae*, 39, 2001, p. 105-127.

<sup>20</sup> *Somme Théologique*, secunda, secundae, quaestio XL, 1.

« *Le livre du corps de policie* », de Christine de Pisan du début du siècle précédent<sup>21</sup>. Il parle des vertus et des mœurs liées à la guerre « *et n'est autre chose guerre et bataille qui est faite à juste querelle ne mais la droite exécution de justice pour rendre le droit là où il appartient* ».

C'est encore le thème traité par Honoré Bonet dans « *L'arbre des batailles* », consacré pour l'essentiel au droit de la guerre et composé entre 1384 et 1387<sup>22</sup>. Pour ce moine bénédictin du prieuré de Salon de Provence, la bataille vient de Dieu, mais aussi du droit des gens du droit de nature. Et il figure parmi les références dont fait état le juriste bordelais.

Si l'on prend d'abord les listes canoniques des causes de guerre, il est patent qu'on y trouve toujours l'inscription d'une relation entre la guerre et le droit dans la notion de guerre juste. Le vocabulaire latin utilisé le montre clairement : l'*injuria* est une violation du droit – le verbe *vindicare* signifie punir une injustice – le *justus* signifie la conformité à la justice, au droit et par extension à l'équité. Ces précisions de vocabulaire ne doivent pas être considérées comme particulières à ce domaine. Toute la pensée juridique fait état d'un souci presque « mécaniste » qui explique l'existence de classifications très élaborées. On en a un exemple particulièrement intéressant qui déterminent toute la réflexion pénale.

Cela explique que l'on trouve chez Henri de Suse (le cardinal Hostiensis), une véritable taxinomie réaliste de la guerre, avec sept sortes de guerres classiques. Il en fait le compte à propos des preuves pénales<sup>23</sup>. Ces découpages reposent sur une idée maîtresse : la guerre est légitime lorsqu'on peut la considérer comme un juste châtement infligé à un peuple, un Etat, qui a commis une injustice grave à l'égard d'un autre. Le caractère de gravité prend appui, à son tour, sur l'obligation de pouvoir constater l'obstination de l'auteur à refuser toute réparation. Ce point est particulièrement important, car non seulement il permet la possibilité de médiation - ce qui correspond à la *via compromissi* classique - mais il déborde la stricte mise en œuvre des instruments judiciaires institutionnels dont on sait que, plus tard, Grotius fera usage dans sa théorie des bons offices<sup>24</sup>.

Ces précisions apportées, le constat fait chez les auteurs du milieu du XVI<sup>e</sup> siècle, et en particulier Jean d'Arrérac, montre pourtant que cette question, si cruciale, de l'existence de deux religions dans une même nation et d'un choix possible de la part des habitants ne peut pas rentrer dans ce schéma. Plus encore, la catégorie des

<sup>21</sup> Cité dans E. Nys, *Les théories politiques*, op. cit. p. 47.

<sup>22</sup> E. Nys, *L'arbre des batailles d'Honoré Bonet*, Bruxelles, 1983.

<sup>23</sup> Dans la *Summa Aurea*, lib. I, Rubr. XXXIV, de Treuga et pace (bellum romanum, iudiciale, praesumptorum, licitum, temerarium, voluntarium, necessarium). Cf. A. Vanderpole, *La doctrine scolastique du droit de la guerre*, Paris, p. III.

<sup>24</sup> Hagenmacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, coll. Institut Universitaire des Hautes Etudes Internationales, Genève, P.U.F., 1984.

infidèles dont traitent les canonistes médiévaux et la guerre qui peut leur être faite : la *guerre romaine*, selon la dénomination en usage, ne peut pas être utilisée dans l'orbite idéologique nouvelle. Le droit des gens qui repose sur le droit naturel, dans la deuxième moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, implique qu'on ne peut pas faire la guerre à ceux qui ne partagent pas la même religion, sur ce seul argument.

Ces restrictions sont essentielles. Il ne faut toutefois pas se méprendre sur leur sens qui ne relève pas nécessairement d'un humanisme généreux. Elles sont plutôt riches d'un enseignement politique. Les rois médiévaux, tout comme leurs successeurs du XVI<sup>e</sup> siècle, sont désireux de fonder sur de solides bases juridiques leurs réclamations, ne serait-ce que pour se donner l'apparence de « bonne justice ». Mais ils regardent aussi et davantage, d'un œil neuf, le poids que représente désormais une opinion publique (si incertaine qu'elle soit encore) à laquelle ils n'hésitent pas à faire appel. On trouve chez eux, par conséquent, le souci de faire coïncider, plus encore qu'auparavant, la volonté qui conduit leurs actes et leurs décisions elles-mêmes, avec les principes moraux du christianisme<sup>25</sup>. Car du fait de l'exacerbation des questions religieuses, le domaine de la foi est devenu une sorte de point d'ancrage sur lequel se construit l'identité politique, de la même manière qu'il est également le point de ralliement des populations – territoires compris. Cela conduit donc les souverains à utiliser au maximum les instruments juridiques. Ils permettent de faire l'économie des thèses chrétiennes sur la guerre, si sensibles et malaisées à manier contre des fidèles qui – à tout prendre, dans le climat encore incertain des tentatives d'union religieuses entre catholiques et protestants du milieu du siècle – n'appartiennent pas vraiment à une autre religion.

Le résultat aboutit donc à faire la guerre pour la foi, mais sans reprendre les vieux arguments canoniques médiévaux de la guerre sainte, de la guerre romaine contre les hérétiques. On le voit bien dans le sens donné à la justice dans la guerre : ainsi, une guerre est-elle injuste, non pas tant parce qu'elle n'est pas conforme à la justice, mais simplement, parce que des éléments juridiques indispensables à sa qualification, et en quelque sorte « instrumentaux », n'ont pas été utilisés ou respectés. Par exemple, la guerre a été déclarée par une personne n'ayant pas les qualités nécessaires. Elle est dite alors non conforme au droit.

Cette manière d'envisager la guerre n'a que des avantages pour le temps présent. Elle évite de trancher, sur le fond, de la nature de la justice de la guerre. Elle permet aussi de prendre en compte la résolution de questions cruciales comme la conservation de la société ou la consistance de l'Etat : points devenus déterminants dans ce siècle d'éclatements et de dissolution du corps social, de risque de schisme dans l'Eglise et même de révolution contre le pouvoir royal<sup>26</sup>. Jean d'Arrérac se tient en

---

<sup>25</sup> J. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique*, op. cit., p. 441.

<sup>26</sup> Là où le Prince chrétien triomphe aisément, le « mauvais souverain » doit nécessairement échouer. H. Koensberger, *L'Europe au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Sirey, 1970, p. 283.

accord avec son contemporain Francisco de Vitoria en définissant les conditions de la guerre sur le plan de la forme et d'une sorte de « *ius in bellum* » interne. C'est à dire une manière « convenable » de combattre – selon les règles du droit. Il pose ainsi, de son côté, la question de la nécessité d'introduire le droit de la guerre dans le « *ius proprium gentium* » et déclare nettement que la différence de religion ne peut être une cause de guerre juste<sup>27</sup>. Comme Vitoria encore, il invoque saint-Thomas d'Aquin et tous les principaux docteurs scolastiques<sup>28</sup>.

C'est un héritage commun à beaucoup d'auteurs (A. Gentilis, Covarrubias – plus Bartoliste chez le premier). Il est construit sur deux éléments : tout d'abord, le rôle du Prince, c'est à dire la place que la souveraineté, l'Etat occupent en tant que conducteurs de la guerre.

Par sa fonction et la nature même de son état, le Prince est obligé d'être le juge du bien commun, ce qui contient inéluctablement la question de la paix ou de la guerre ; ensuite, la proclamation d'un « *ius humanae societatis* ». On sait que ces deux points seront au centre des arguments du discours philosophique politique qui connaît alors une nouvelle renaissance. Le premier est bien connu. Il sera particulièrement développé, dans les ouvrages de Jean Bodin et de Guillaume Postel, ainsi que leur continuateurs : Guy Coquille, Loyseau, Guez de Balzac qui étaient partisans du caractère absolu de la souveraineté<sup>29</sup>. Mais le deuxième point mérite lui-aussi une attention spéciale. Il s'agit chez la majorité des auteurs qui se font l'écho des voix des représentants de l'Eglise, lors du concile de Constance de 1417, de partir de la notion d'une nouvelle définition de la société internationale.

Depuis quelques temps, en effet, les limites de l'univers connaissent de profonds changements. Elles reculent, et en particulier celles de la vieille chrétienté qui formait (en y incluant naturellement l'Empire) l'orbe où se définissait les rapports des chrétiens avec les autres peuples. Ceux-ci ne pouvaient être inclus dans le droit commun. Il en résultait que les relations avec ces « étrangers » au monde chrétien ne pouvaient être que réglées par un pur arbitraire ou de simples rapports de fait : indifférence ou hostilité selon les cas.

---

<sup>27</sup> Suárez, *De legibus IV, de pace*, C.S.I.C. Madrid, 1973, p. XLVIII, LXIII. Dans une importante bibliographie, F. Arias de Valderas, *De la guerra y de su justicia e injusticia*, Madrid, 1932, ainsi que la grande étude sur les théologiens espagnols de A. Melquiades, *Historia de la teología española*, F.U.E., tome 1, 1983, p. 579-735 (627, 629). Enfin, plus récemment, les *Actas de las II jornadas hispánicas de derecho natural*, Córdoba, 14-19 de septiembre de 1998, M. Ayuso (editor), Publ. Obra Cajasur, Córdoba, 2001, spécialement, p. 153-165 ; 353-380.

<sup>28</sup> « Je ne connais personne qui soutienne l'opinion contraire » *De jure belli*, 10, 11, 12.

<sup>29</sup> J. Rouvier, *Les grandes idées politiques des origines à Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Bordas, 1973, p. 287.

## II Pragmatisme chrétien et communauté universelle du genre humain

Les raisons et les données de cette nouvelle vision du monde sont complexes. Y figurent des éléments de nature anthropologique, bien connus, mais aussi des règles juridiques. Ce qui caractérise ce changement de perspective, c'est qu'il est d'abord dépassionné. L'homme est vu réellement en société. Il est pris en compte à partir de considérations qui incluent désormais l'histoire, la nature et les caractéristiques particulières à chaque société. Ce n'est plus seulement l'Homme nu dans sa relation privilégiée avec Dieu et isolé de son contexte vivant. On peut dire, que d'une certaine manière, la pensée laïque a pénétré ce domaine des idées<sup>30</sup>. Le résultat sur le plan du droit – même celui qui gouverne les relations entre les peuples – est que celui-ci n'est plus séparable du contrat. La promesse des engagements, qu'elle soit fondée sur la vieille « *aequitas canonica* » ou l'« *aequitas naturalis* », est désormais essentielle à la nature même des rapports noués entre les contractants. La fidélité humaine, et son corollaire, qui oblige à ce que le lien qui relie les hommes entre eux (selon la nature) et que la règle « *pacta sunt servanda* » exprime juridiquement, font partie intégrante d'éléments techniques grâce auxquels les obligations sont devenues plus sûres.

La conséquence majeure qui en résulte est que le « *ius inter gentes* » qui doit régler maintenant les relations entre les Etats souverains, est fondé sur la reconnaissance et le maintien, coûte que coûte, d'un minimum d'échanges<sup>31</sup>. Cette véritable loi s'impose, alors même que les passions nationales, les conflits religieux s'exacerbent et que croissent les fanatismes les plus destructeurs. Elle doit demeurer envers et contre tout. Pour Jean d'Arrérac, ces questions reçoivent une solution exempte de toute ambiguïté.

Selon le juriste bordelais, il convient de rechercher et de respecter, dans et à travers les différentes religions, le lien humain le plus concret possible. C'est ce qui lui fait écrire : « *même l'idolâtrie est du droit des gens* »<sup>32</sup>. Cependant, il reste attaché aux anciennes leçons médiévales qui n'établissent pas les religions sur un même plan. Certaines d'entre-elles sont supérieures aux autres, en raison de la vérité qui s'y trouve incluse et qui ne supporte pas de comparaison. Car il ajoute dans le même temps que la vraie religion est du droit de nature. De même que « *le vrai droit naturel est le souverain bien de l'homme à vivre selon les lois de Dieu* »<sup>33</sup>. Et conscient des risques d'un « œcuménisme » vague et destructeur, il souligne que les religions ne sont pas identiques, ni nécessairement porteuses d'une vérité commune et que le

<sup>30</sup> J. Joblin, « L'evoluzione storica dei movimenti de la pace », *Civiltà cattolica*, 1984, II, p. 336-349.

<sup>31</sup> J. Moreau-Rebel, *Cours de l'Académie de droit international*, op. cit., p. 546-588.

<sup>32</sup> *La philosophie...*, op. cit., p. 64.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 52, 54.

christianisme les transcende toutes. Ceci posé, il lui paraît indispensable de limiter les conséquences de la guerre religieuse. Elle est non seulement une guerre idéologique, mais aussi une guerre civile. C'est pour ces raisons qu'il veut écarter le droit de butin, car il est fondé sur des règles qui ne s'appliquent aux conflits entre étrangers.

C'est la thèse ingénieuse que mit en honneur Alciat. Celui-ci, bien qu'éloigné vers la fin de sa vie des conflits politico-religieux français, reste très attaché à leur solution pacifique. Il considère ces luttes comme de véritables guerres civiles. Elles sont à ses yeux encore plus meurtrières et fratricides. Ce qui montre qu'il agit encore en héritier de l'École des Bartolistes<sup>34</sup>.

La question des ruses de guerre n'est pas absente non plus de la réflexion du magistrat du Parlement de Bordeaux. Ces ruses sont toujours permises. Elles le seront encore jusqu'à la fin du siècle, puisque, entre 1589 et 1593, de nombreux traités continuent de les autoriser : ceux de Raymond de Beccarie, de Bernard de Loque, d'Emery de Sainte-Rose, de Jehan Robert, certaines œuvres sont écrites par des juristes qui appartiennent eux-aussi au prestigieux corps des conseillers des Parlements<sup>35</sup>. Les raisons essentielles de cette pratique s'enracinent dans le legs des anciennes *lettres de Marque* et les lettres de représailles et qui contiennent un « *ius concedandi repraesalia* » considéré comme appartenant au droit des gens. Car, ainsi que l'écrit d'Arrérac, il existe dans la guerre une responsabilité solidaire : « *ce qui est dû par un corps est dû par chacun des membres dont il est composé* », et parce que enfin, les représailles ne rompent pas la paix. On trouve déjà dans le droit romain l'idée que la ruse utilisée contre l'ennemi est un « *dolus bonus* »<sup>36</sup> et les canonistes, à sa suite, l'ont toujours admis. C'est ce qui explique que les traités techniques sur la guerre rédigés, entre 1550 et 1600, s'accordent entre eux sur ce point.

Dans les conflits qui opposent les catholiques et les protestants, les restrictions spécifiques que l'on a pu noter ne s'appliquent pas dans cette matière. Au contraire, la défense de religion les justifie plus encore. Il s'agit en effet de protéger la chose publique, l'honneur de Dieu et de la foi, comme le souligne vigoureusement d'Arrérac<sup>37</sup>.

Lorsqu'on aborde la question plus précise des rapports internationaux dans le cadre de la mise en œuvre de la paix par le droit, on constate qu'il est clair que l'auteur insiste fortement sur le fait que cela permet aussi de mettre de l'ordre dans les royaumes. Cela conditionne à la fois la protection des nations et celles des alliances. L'expression « relations internationales » n'apparaît évidemment pas dans les ter-

<sup>34</sup> *De verbo significatione libro quattuor*, lex 118 « *hostes hi sunt* », cité par E. Nys, *Les origines*, op. cit. p. 238.

<sup>35</sup> « *Les ruses et cautèles de guerre* », « *Les instructions sur le fait de la guerre* » et surtout les « *Quatre livres du droit de la guerre* ».

<sup>36</sup> *Digeste* 4, 3, 1, 4 (*de dolo malo*) « *adversus hostem latronemve ...* ».

<sup>37</sup> *La philosophie...*, op. cit., p. 74.

mes utilisés par le juriste. Et l'on doit rester prudent, dans l'interprétation, sous peine d'anachronisme. Mais il est incontestable que les relations entre les Etats sont étudiées, dans beaucoup d'écrits, dès la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, sous une forme beaucoup plus globale que si elles étaient situées dans une seule relation personnelle (c'est à dire dans un strict rapport au monarque qui gouverne) ou même en tenant compte des caractéristiques dynastiques. Les nations se forment. Il y a un net recul de la « chrétienté », c'est à dire, dans la perspective adoptée par Jean d'Arrérac, un partage de l'Europe en deux camps qui deviennent très vite antagonistes et cette partition – en passe de devenir aussi *géographique* – est irrémédiable à partir de 1560<sup>38</sup>. Cette rupture d'une mentalité pluriséculaire, au cours de laquelle la théologie et la philosophie politique avaient tant insisté sur les éléments qui concourraient à l'instauration et à la sauvegarde de l'unité, bouleverse toute l'idéologie dominante.

Ce problème soulève évidemment la question de sa véritable reconnaissance par les contemporains et il est certes difficile de trancher sur ce point. Il est cependant nécessaire au chercheur de l'inclure dans son analyse. L'union entre les peuples n'est plus le fondement de la conception même du monde (telle qu'elle s'incarne dans l'*orbis christianus*) et de la forme revêtue obligatoirement par les institutions.

Il y a vraisemblablement une correspondance entre l'acceptation de cette déchirure du « manteau sans couture » et l'émergence croissante des nationalismes. Comme le note, avec une certaine effusion, le juriste bordelais, le chant de la patrie commence. Il est encore centré sur la personne du monarque, car écrit-il : la patrie « *C'est tout l'Etat du Royaume, auquel nous devons charité, amour, obéissance, comme aussi au Roy qui en est le chef* »<sup>39</sup>.

L'attachement au souverain est ainsi une des composantes d'un sentiment nouveau auquel se mêle celui du terroir natal<sup>40</sup>. Jean d'Arrérac est très marqué par ce courant d'idées. Il rejoint le camp des passionnés de la nation française. C'est pour lui une souffrance supplémentaire de voir se diviser une communauté que la nature, la religion et l'histoire ont tellement rapprochée et unie. Pour ceux-là dont il fait partie, c'est encore plus fondamentalement inacceptable dans un même Etat. Unique est la nation, uniques devront être l'Etat et le droit. Pour le juriste bordelais, le point de départ de cette nouvelle conception de la communauté est et reste, sans aucun doute, chrétien. Il a pris corps au XV<sup>e</sup> siècle dans les classifications des théologiens et dans les débats d'Ecole qui ont opposé le réalisme et le nominalisme<sup>41</sup>. Mais à y

<sup>38</sup> A. Corvisier, *Précis d'Histoire moderne*, Paris, 1971, p. 11, 120.

<sup>39</sup> *La philosophie...*, op. cit., p. 65.

<sup>40</sup> Jean d'Arrérac est aussi l'auteur d'un panégyrique de Bordeaux dans lequel il mêle l'amour de la terre qui l'a vu naître et l'idée de patrie, et qui a été publié par nos soins dans la *Revue française d'histoire du livre*, 1975, a. 44, p. 211-216.

<sup>41</sup> Cf. A. Melquiades, *Historia de la teología española*, op. cit., p. 611.

regarder d'un peu plus près, la notion d' « *orbis christianus* » cesse d'être la seule référence, par suite de l'apparition d'une nouvelle communauté : la « *communitas orbis* ». Ce regroupement est d'une tout autre nature. Il n'est plus fondé sur ce qui réunit les disciples du Christ – considérés dans la conception Evangélique des « Nations », la catholicité et son universalité singulière. Sa caractéristique en est plus « *laïque* », moins œcuménique et ecclésiale. Elle est fondée sur la notion d'une communauté réelle et universelle du genre humain<sup>42</sup>.

L'on sait que les théologiens de l'Ecole de Salamanque ont été les premiers à poser, par l'intermédiaire de Francisco de Vitoria, le véritable fondement du droit international, ainsi que, par réaction, celui de la patrie.

Ils ont pris à la lettre le texte de l'Evangile : « Πορευθεντες ουν μαθητευσατε παντα τα εθνη βαπτιζοντες ... *Euntes docete omnes gentes baptizantes* »<sup>43</sup>. C'est d'ailleurs dans ce sens que la foi est appelée à être, par l'intermédiaire du monarque, le sens et la figure de la communauté. Cela explique le soin que ces théologiens apportent à en préciser les contours et les exigences politiques. Ils les relient aux nouvelles données économiques, au droit, à la philosophie morale qu'ils élaborent dans le même temps. A l'évidence, la stature du juge du Parlement de Bordeaux est beaucoup moins élevée. D'une part, parce que l'action de ces penseurs est facilitée par le prestige social qui les entoure et qui est beaucoup plus grand en Espagne qu'en France, mais aussi en raison de l'étroite imbrication, dans leurs œuvres, d'une rectitude théologique alliée à la construction d'une doctrine juridique cohérente et même parfois déterminante – ce qui fait défaut au « précurseur bordelais ». L'ensemble donne à la pensée hispanique ultérieure (celle des *Tratadistas* et ses continuateurs), entre le XV<sup>e</sup> et le XVI<sup>e</sup> siècle la maîtrise d'une nouvelle illustration du rationalisme chrétien<sup>44</sup>. Ces grands théologiens et juristes espagnols sont bien les devanciers des philosophes des Lumières et, à tout le moins, ils obligent à poser à ces derniers toute une série d'interrogations au sujet de l'héritage vis à vis duquel ils ont omis de dire leur dette ou qu'ils ont plus délibérément trahi<sup>45</sup>.

La question des relations entre les peuples posée en terme d'équilibre est une des plus connues. Il faut en reconnaître la paternité aux vrais auteurs, et mettre au net la

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 624.

<sup>43</sup> *Matthieu* (28-19).

<sup>44</sup> Chez ces juristes on trouve à la fois une théorie de l'ordre naturel et une recherche de la « vis de sociabilidad ». Cf. Venancio de Carro, *La teología y los teólogos-juristas*, Salamanca, 1944, p. 481. Voir, pour une actualisation plus récente, les travaux de M. Ayuso Torres, *Después del Leviathán. Sobre el Estado y su signo*. Dykinson, 1998 (spécialement pp. 46-68) et ceux publiés dans la fondation Elías de Tejada,

<sup>45</sup> Cf. les mises au point des Actes du colloque de Chantilly sous la direction de L. Girard et L. de Vaucelle, *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, éd. J. Million, 1996 et l'article de C. Héry, « Jésuites et théologie politique à l'âge baroque. Suárez à la recherche de l'ordre sans fin », *Conflits culturels, Revue d'Etude politique*, n° 12, 2003-2, p. 89-104.

chronologie. Car la précocité de l'apparition de la thèse est remarquable. A Bordeaux, elle prend forme dans les études sur le droit d'ambassade rédigées par Nicolas Bohier, président du Parlement au tout début du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>46</sup>, puis dans les oeuvres d'Etienne Dolet, Secrétaire de l'Ambassade de France à Venise, et surtout chez Jean Bruneau, professeur à l'Université d'Orléans. La définition bien connue de Jean Bodin « *l'équilibre gît en contrepoids de puissance* », si elle ne figure pas à la lettre même dans ses ouvrages, est pourtant déjà celle de Jean d'Arrérac. Pour lui, c'est la puissance des Princes qui constitue la limite des royaumes, pas celle des territoires nés de l'histoire ou offert par la géographie. Et l'on doit fonder les rapports des peuples sur cette donnée<sup>47</sup>.

Cette idée sera la grande thèse de la diplomatie d'Ancien Régime, même si elle repose sur des composantes internes variables. Ce sera tantôt l'union des faibles contre un puissant, ou encore l'égalisation des rapports de forces. Elle se retrouvera aussi chez la plupart des publicistes du droit international à la fin du XVI<sup>e</sup>, mais jointe à des essais tendant à légitimer la résistance à l'Etat dont la croissance et la puissance inquiète et nécessite de manière urgente d'instaurer des contrepoids.

Un fort pragmatisme imprègne ces études et ces propositions. Elles ne sont pas le produit d'une idéologie, mais bien plutôt celui d'une simple constatation des faits. Jean d'Arrérac, bien qu'il affirme sa haute conception de la monarchie, ne croit pas que cela autorise celle-ci à refuser d'entretenir des rapports avec d'autres peuples ou les Etats. Là aussi, il ne se contente pas d'une attitude absolutiste, ni de se placer à un strict niveau moral, sous couvert de référence au droit naturel<sup>48</sup>. Pour lui, il convient toujours de rester sur un plan concret, de rechercher et d'appliquer à tout ce qui peut apparaître comme des tensions, des mécanismes de régulation par l'intermédiaire des techniques du droit. Il ne faut pas se contenter – ainsi que le déclarent les théoriciens continuateurs de l'humanisme chrétien – de dégager seulement des normes morales qui permettront d'humaniser la société et d'adoucir les conflits. Comme Sully qui en est proche, il veut stabiliser les forces, les rivalités. Il veut équilibrer les puissances mais il ne va pas jusqu'à imaginer de mettre sur pied une sorte d'organisme international.

Il convient également de s'interroger sur la position qu'occupe d'Arrérac par rapport à ceux qu'on appelle à son époque les « *Républicains* ». Il est difficile de savoir s'il a été lié, comme Etienne de la Boétie, à ceux qui cherchent à faire école

---

<sup>46</sup> Sur N. Bohier « Boerius », G. D. Guyon, "Un arrétiste bordelais : Nicolas Boerius (1469-1539)", *Annales de la faculté de droit et des sciences sociales et politiques et de la faculté des sciences économiques*, Centre d'études et de recherches d'histoire institutionnelles et régionales, n° 1, 1976, p. 17-44.

<sup>47</sup> *La philosophie...*, op. cit., p. 177.

<sup>48</sup> Ce phénomène est assez particulier à la France, selon M. Merle, pour qui la science juridique est prioritaire d'une attitude trop absolutiste, *Pacifisme et internationalisme*, op. cit., p. 26, 32.

autour de la défense des idéaux de liberté et d'égalité dont chaque homme est porteur, par sa nature même, et qui entendent les placer au centre des institutions universelles divines et donc communes, tout en s'inspirant à la fois des exemples de l'Antiquité et des thèses de la Réforme<sup>49</sup>.

On constate que le magistrat bordelais s'écarte des options radicales du « *Discours de la Servitude volontaire* » écrit vers 1549 et qui sera réédité par les Calvinistes en 1570 sous le titre de *Contr'un*<sup>50</sup>. Il est plus proche des « *politiques* » lorsqu'il parle souvent de « *la loi de nature en la raison humaine* »<sup>51</sup> et envisage de limiter les pouvoirs du roi qui doit se conformer au droit de nature et au droit des gens. Car écrit-il : « *c'est lui qui est la matrice et la fontayne des vrays lois* »<sup>52</sup>. De la même manière, l'idée de contrat le rapproche de Michel de l'Hospital, d'Etienne Pasquier, de François Pithou et de François de La Noue, lorsqu'il indique que « *la loy doit être réciproque entre le Prince et ses sujets* »<sup>53</sup>. Ainsi, il n'y a pas de grande différence entre cette idée 'contractualiste' et celle que l'on retrouve encore chez La Boétie qui insiste sur ce point et sait le poids politique que représente le peuple dans cette entreprise de consentement au pacte de gouvernement et à sa nature spéciale qui n'est ni un « *pactum associationis* », ni un « *pactum subjectionis* »<sup>54</sup>.

Jean d'Arrérac, malgré des positions parfois fermes sur les Réformés et les normes théologiques qui les séparent des catholiques (les rites, les sacrements, la solennité des liturgies), n'est pas un extrémiste. Il n'appartient pas au parti des catholiques royaux qui regroupe des membres de la noblesse et un large fraction du clergé, après la Déclaration de Saint-Cloud du 4 août 1589 dans laquelle Henri de Navarre promettait le maintien de la religion catholique et la tenue d'un concile. Il est encore moins un monarchomaque catholique.

Ses options doivent être bien plutôt remplacées dans le contexte local bordelais, où l'influence des communautés protestantes se fait vigoureusement sentir<sup>55</sup>.

Et lorsqu'il se rallie à Henri IV, dans le chaos de la guerre civile, c'est pour asseoir plus concrètement sa réaffirmation de l'autorité dans l'Etat. A ses yeux, elle est indispensable. Sans elle, rien qui rassemble le pouvoir de faire la loi, rien qui permette de la faire respecter et de juger conformément à l'esprit de justice. Ce sont d'ailleurs ces grandes questions touchant à la nature du pouvoir qui agitent la fin du siècle. C'est dans ce sens qu'il faut prendre l'adresse par laquelle il salut le Béarnais

<sup>49</sup> M. Baudrillart, *Tableau des théories politiques au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1953, p. 48, 68-73.

<sup>50</sup> La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Flammarion, 1983. On peut lire avec profit, pour la connaissance de l'atmosphère de passion et de persécutions au Parlement de Bordeaux entre 1530 et 1563, la belle introduction de S. Goyard-Favre, p. 21-28.

<sup>51</sup> *La philosophie...*, op. cit., p. 151.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 242.

<sup>53</sup> *Ibid*, op. cit. p. 255.

<sup>54</sup> *Discours sur la servitude volontaire*, op. cit., p. 102.

<sup>55</sup> S. Pacteau, *Les protestants et Bordeaux*, Mollat, Bordeaux, 1999.

« un roy auquel il semble que Dieu ayt départi plus de graces qu'à tous ses prédécesseurs »<sup>56</sup>. On peut certes y voir un paradoxe, assez commun chez de nombreux auteurs de cette période : entre des démonstrations loyalistes monarchiques et une sorte de *contractualisme* encore flou qui sert de base à la dénonciation des abus, de l'arbitraire, des détournements d'autorité. Le tout sans remettre en cause un principe monarchique qu'il convient de rendre inébranlable.

Cela dit, il reste encore une question importante à souligner car elle s'inscrit, elle-aussi, dans la réflexion sur le droit de la nature et des gens. C'est celle qui touche à la nature des liens existant entre le pouvoir civil et la religion. On connaît les trois formes au moyen desquelles se définissent leurs rapports : la collaboration fonctionnelle, la théocratie pontificale, la soumission indirecte.

Les grands penseurs jésuites espagnols Suárez, Vitoria développeront l'idée que l'acceptation mutuelle est essentielle et qu'elle doit reposer sur un respect mutuel. Il semble que la solution française des « politiques » soit identique à ces dispositions. C'est en tout cas celle de Jean d'Arrérac. Pour lui, la religion doit continuer d'inspirer la vie publique et civile, mais elle ne doit pas en être totalement juge. Dans cet esprit, le juriste bordelais commence d'abord par distinguer soigneusement les sources de la juridiction. Il établit son équation en mettant en relation les deux souverainetés : la juridiction royale qui est souveraine et la juridiction ecclésiastique pontificale. En séparant les deux pouvoirs, il met aussi en question l'autorité du Pape. Mais d'Arrérac est prudent. Il ne tranche pas complètement de l'autorité du concile. Il se contente de renvoyer à Nicolas de Cuse et à Bellarmin<sup>57</sup>. Or, on le sait, le premier est partisan des thèses de l'autorité du concile œcuménique sur le Pape et l'autre, dans ses « *Controverses* », inspire un renouveau de la théorie du pouvoir indirect pontificale - même dans les affaires temporelles.

Il est clair que le bordelais veut ainsi souligner deux types de limites internes et externes de la souveraineté. En premier lieu, lorsqu'il traite de la nature et de la capacité du pouvoir politique, Jean d'Arrérac ne l'établit pas sans un certain nombre de contre poids nécessaires. Il n'utilise pas les expressions relatives à la théorie des freins (religieux, policiers –les ordonnances du royaume - le respect de la loi). Mais, en bon juge appartenant à la Cour Souveraine bordelaise, il n'oublie pas le rôle du Parlement. De même il écrit que la monarchie doit être réglée sinon les rois « *s'ils passent par dessus les lois et la raison, ils dépouillent en cet acte de la royauté (et) malgré leurs pouvoirs, par leurs édits créent des matières de moindre qualité que celle du droit naturel* »<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> *La philosophie...*, op. cit., p. 66.

<sup>57</sup> *La philosophie...*, op. cit., p. 596.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 38, 84.

Quant aux limites externes, il entend par là celles qui ressortent du *ius gentium*, du droit des gens. L'absoluité de la souveraineté trouve donc un obstacle naturel dans l'existence des autres Etats et des relations qu'il est obligé – ne serait-ce que par la géographie et les contraintes de l'ordre normal de la vie, de nouer avec eux. Ce réalisme qui revêt chez lui une forme accusée tranche avec les conceptions existant, d'une façon générale en France, et l'idée qu'on se fait de la monarchie, depuis le Moyen Âge, et qui interdit de voir dans les autres Etats de véritables puissances autonomes<sup>59</sup>.

Ces quelques remarques encore trop générales montrent toutefois que le juriste du Parlement de Bordeaux n'est pas un simple compilateur. Les thèmes de son livre témoignent, s'il en était besoin, d'un intérêt largement partagé, en Europe, pour les questions politiques et en particulier pour tout ce qui touche à la souveraineté et au droit des gens. Sans doute n'a-t-il pas la puissance systématique de l'esprit d'Albéricus Gentilis, ni le génie universel de Guillaume Postel (avec son *De orbis terrae concordia*- publié en 1543). Mais son travail n'en est que plus révélateur de la nécessité de vérifier, chez les juristes, la manière dont s'est faite la transmission entre l'héritage canonique et politique médiéval – celui de la philosophie du droit thomiste, en particulier – et la nouvelle pensée apparue au cours du XVI<sup>e</sup> siècle. Celle où un réalisme modérateur s'allie encore aux thèses qui veulent faire du droit le conservateur des sociétés humaines, nécessaire à l'équilibre, à la durée, à la consistance de l'Etat et à celles qui prônent l'universalité formelle et juridique base du droit public international moderne.

---

<sup>59</sup> *Idéal du prince et pouvoir royal à la fin du Moyen Âge*, Paris, Picard, 1981.